La psicopatología reimaginada:
2. Mito y enfermedad mental

Uno de los cometidos principales de todos los que intentamos seguir a Jung es el de llevar hasta el final las implicaciones que, para la psicopatología, se derivan de su pensamiento. Debemos, a tal fin, investigar con precisión las constelaciones arquetípicas y sus efectos tanto sobre los desórdenes de la personalidad como sobre el desarrollo individual. Tendremos entonces reunidos en una misma descripción psicopatología y psicología. Toda configuración arquetípica debe incluir, por tanto, una parte dedicada a la patografía, aproximadamente en el mismo sentido en el que la enfermedad pertenece insoslayablemente también a la salud física considerada como un todo. Determinadas formas especiales de tormentos y de comportamientos extraños son una parte inherente del mito. Si tenemos esto en cuenta, nuestra concepción de las enfermedades psíquicas cambia instantáneamente. Dejan de ser algo que no cuadra, algo extraño, desviado, *délire, entgleist* –términos todos en los que se percibe la impronta de la Sombra, juicios hostiles frente a unos fenómenos dictados por un entendimiento confuso y una voluntad frustrada–, para pasar a ser manifestaciones de determinados momentos de un mitema, *que no pueden ni expresarse mejor ni ser vividos de otra forma.* Pertenecen al sufrimiento del mitema, a su *páthos*, a su patografía. El arquetipo es una aflicción; nos hace sufrir. La patología de la psique es una parte integrante y necesaria de la psicología, porque sufrir el arquetipo a través de nuestros complejos es una parte integrante y necesaria de la vida psíquica. Lo imaginal es también emocional; si no fuera así,

lo imaginal no tendría ninguna realidad humana, no nos afectaría en nada. Las grandes imágenes son grandes pasiones; son sentimientos muy intensos, pero también formidables sufrimientos. Los palacios y cavernas de la *memoria* son también los campos del infierno[206]. El Sí-mismo que se halla detrás o dentro de las grandes imágenes arquetípicas es, después de todo, un Sí-mismo humano, una expresión de nuestra humanidad y no solamente una imagen de Dios o la abstracción de algo que ha quedado completado mediante una conjunción. ¿No es acaso la meta del Sí-mismo simplemente ser humano, el «ser-humano», el hombre? ¿No es el *ánthropos* el Hombre? Las imágenes arquetípicas retratan las emociones humanas, nuestros complejos humanos, demasiado humanos, los cuales producen la aflicción que comporta ser humanos, es decir, el sufrimiento inherente a todo ser humano que vive el experimento de Ser humano.

La fe en la vieja psicopatología se ha acabado. Sombra inapropiada de la psicología que dejaba escaso sitio a la imaginación, sus *nomina* han perdido toda convicción. Las nosologías se reescriben cada nuevo siglo; uno tras otro, los sistemas nacen, se imponen y decaen. Todos los *délires* y *manies* franceses, todos los agudos diagnósticos de la psiquiatría alemana, se disuelven de nuevo en la matriz. ¿Qué indican estas señales? Que, con la excepción de una veintena de adjetivos, tales como *débile*, «senil», «maníaco», el lenguaje psicopatológico no aguanta más.

Y ¿qué es lo que tenemos en su lugar? En el arte de la memoria, los mitos y sus figuras representan universales bajo los cuales podían quedar agrupados todos los aspectos del saber y de la naturaleza. Jung nos mostró cómo podían aplicarse los mitos a la psicología. Dado que nuestro cometido radica en extraer las últimas consecuencias de Jung, y puesto que él sugirió que la psicopatología podía basarse completamente en la mitología y que la mitología misma podía convertirse en una nueva psicopatología, ¿por qué no buscar, entonces, el mito de la enfermedad mental?

En un tiempo estuvo de moda considerar el mito como una enfermedad mental, una especie de locura infantil y primitiva para

explicar las cosas. Ahora se ha puesto de moda hablar de la enfermedad mental como mito, como pura fábula, como algo que no es real ni verdadero, una ilusión al servicio de la clase o de la filosofía dominante. Yo pretendo combinar «mito» y «enfermedad mental» de otra manera. Para mí, la psicopatología es algo tan real y verdadero, la fantasía de la enfermedad resulta tan necesaria, que sólo algo equivalente a su extraña realidad y a su extraña verdad puede proporcionar un substrato adecuado.

El neoplatonismo estudió el mito, y el Renacimiento, bajo la influencia de esta filosofía, escribió y representó las historias clásicas de los dioses y héroes y de sus relaciones con los hombres. ¿Fue aquello un simple entretenimiento o una simple afectación que intentaba remedar usos antiguos? O bien ¿pudo haber alguna relación significativa entre el retorno al mito clásico y la extraordinaria cualidad de la psique renacentista? El propósito del mito era poner el alma en relación con lo que los neoplatónicos consideraban su naturaleza divina, conexión que podía incluso «curar las enfermedades de nuestra fantasía»[207]. La fantasía equivocada y excéntrica podía ser guiada hacia una senda adecuada siempre que se frecuentaran las verdades metafóricas presentes en las imágenes del mito. Al igual que el razonamiento erróneo y la voluntad débil eran corregidos mediante sus propios principios, el mito se convirtió en una disciplina correctora de la fantasía.

No pretendo decir que se deba volver a Grecia a fin de esquematizar la psicopatología siguiendo la mitología clásica y encontrando la raíz divina de cada síndrome determinado. Hacer esto equivaldría a concebir los síndromes literalmente y a considerar a los dioses como sus emblemas o como las máquinas causales situadas detrás de ellos. Sería hacer uso de lo mítico, lo que supondría ni más ni menos que instrumentalizar a los dioses[208]. No vamos en busca de una nueva patografía basada en las figuras míticas –como las del Pícaro, Pan o Saturno, por ejemplo–, aunque cada Gestalt mítica contenga un motivo patológico específico. No tenemos intención de volver a inventar con el intelecto, al viejo estilo, otro conjunto de descripciones. Lo que pretendemos, por el contrario,

es repensar o, mejor, *reimaginar* la psicopatología, examinando el comportamiento con una mirada mítica y escuchando los informes como si fueran relatos. Esta actitud supone considerar como una historia, como una narración, lo que se nos dice en respuesta a nuestro «Cuénteme». Significa tomar el «material clínico» como un cuento. O quizás significa volver a ver el caso como una *Caída*, que es el sentido originario del término «caso», como una manera en que las cosas acaecen, caen –del latín *cadere* y de su participio *casum*–, quizás del Cielo, por casualidades de la vida, de esa vida no esquematizada en diagnósticos.

El material clínico es, en sí mismo, una fantasía, un nuevo estilo de ficción desarrollado durante el pasado siglo, escrito por cientos de manos en las clínicas o en los consultorios privados, a veces publicado como prueba empírica de una teoría, pero en la mayor parte de los casos tan sólo almacenado en los archivos de los manicomios o en los áticos de los analistas. Estas ficciones, con sus convenciones de estilo, derivan no sólo del modelo médico, que ve en la enfermedad un proceso a seguir. Se desarrollaron también a partir de la fantasía inherente a todo escrito de ficción, de esa visión ficticia que compone la vida en forma de relato. Una «valoración crítica del caso», hecha por un asistente social, coloca a la persona dentro del mundo imaginal del escritor, el cual crea un personaje de ficción, una especie de héroe portador de un destino. Esta valoración crítica es habitualmente el primer estadio de la terapia. Mediante la anamnesis y la historia clínica, se confiere a los detalles de la vida una determinada perspectiva y se hace un primer esbozo de un yo imaginal. La situación terapéutica se despliega en función de esa ficción llamada «historia clínica». Inadvertidamente, la terapia va trazando una forma a través de la cual la vida queda traducida a un relato.

La mitología suministra los modelos básicos para elaborar los relatos de nuestras vidas. «Los mitologemas (...) pertenecen a los elementos estructurales de la psique. Son las constantes cuya expresión es en todo lugar y en todo tiempo la misma»[209]. Retornamos a la mitología griega no en busca del esqueleto de una nueva psico-

patología, sino porque, siempre que se va en busca de las fuentes imaginativas que hagan posible un nuevo inicio, uno vuelve necesariamente a las raíces clásicas de su propia cultura[210]. Vamos a Grecia para una arqueología de la fantasía.

La mitología clásica, tal y como la conocemos, aporta una clave esencial para comprender los sufrimientos del alma. Es una colección de familias de relatos estrechamente interconectados y con multitud de detalles concretos, *pero sin ningún sistema esquemático*, tanto en lo que hace referencia a los relatos particulares como en lo tocante al conjunto total de las narraciones. La psicopatología también es, por su parte, una familia de problemas interconectados, que son precisos en los detalles particulares pero que no pueden ser sistematizados. Los dioses, como los sufrimientos del alma, se entremezclan unos con otros. La mitología clásica nos hace desistir de nuestra fijación por encasillar cada dificultad, por dar a cada dificultad un nombre y a cada nombre un pronóstico. La mitología nos muestra que una dificultad puede proceder de muchos dioses y que puede ser, por tanto, fantaseada de muchas formas. La voluntad de combatir, por ejemplo, puede ser guiada por Ares, por los aspectos más guerreros de Afrodita y Atenea, o quizás por Hércules. Y las diferencias que hay entre los distintos estilos psíquicos de cada una de esas formas de lucha son considerables. Incluso la leche y el amamantamiento, atributos en principio exclusivos de la Gran Madre, aparecen como fenómenos esenciales en las historias de Zeus y de Dioniso. La psicopatología moderna carece de la flexibilidad del mito; cree en sus propios diagnósticos y en su raíz última en la infancia. Pero también el niño puede pertenecer ahora a un mito y luego a otro. La terapia moderna considera la infancia únicamente dentro del culto a la Gran Madre (lo que convierte a esos analistas reduccionistas en sus sacerdotes).

De la misma manera que los diagnósticos psicológicos pueden cambiar y variar, así también la mitología mantiene las cosas siempre en curso y en continua fluctuación. Un mito es la descripción de un proceso; él mismo es un proceso. Se despliega, se mueve, y en sus diferentes articulaciones presenta toda una serie de posibi-

lidades que pueden derivar hacia otros mitemas. Su estructura es dramática; el mito contiene su propia resolución. La patología y su cura están, así, juntas en el interior del mito. El problema, el modo de elaborarlo, las formas en las cuales un mito es vivido y se pone de manifiesto en el sufrimiento, las *passiones animae* que nos hacen enfermar, el pronóstico como suma de las expectativas en relación con la *lýsis*, todo eso se encuentra presente dentro del relato. Las narraciones mismas tienen un aspecto psicopatológico, porque el mito muestra propensión a seguir determinados modelos absurdos y extraños. Así, por ejemplo, el mito es preciso –en el sentido en que el sadismo es preciso, o en el que las compulsiones, las inquietudes hipocondríacas o las fabulaciones son precisas– y, sin embargo, al mismo tiempo está descosificado, completamente aparte de la realidad. La precisión del mito es la exactitud de la fantasía.

La psicopatología reimaginada puede proporcionar también un substrato mítico a aquellas áreas que hemos profanado y degradado dándoles el nombre de «perversiones». Un abordaje mitológico ofrece la posibilidad de reunir lo profano y lo sagrado, de aunar el comportamiento con su significado mítico. Dando este trasfondo sagrado al «caso» –al modo en que las cosas «acaecen», a la forma en la que «caen»–, la psicología refleja de nuevo la teología. El comportamiento de la psique refleja los actos de los dioses, porque estamos creados a imagen de los dioses y no podemos hacer nada que ellos no hayan ya hecho posible en sus conductas. Por eso, la psicodinámica tiene verdaderamente su origen en las partes recónditas de la mente (san Agustín), en sus partes invisibles (Bentham). Esas zonas recónditas e invisibles son las divinidades. Ellas constituyen los fundamentos de nuestra fantasía. Por tanto, si nuestras fantasías nos son dadas «por la gracia de los dioses», nuestra actitud hacia ellas debe ser necesariamente religiosa. De nuevo la psicología refleja la teología, pero una teología pagana y politeísta.

Por otro lado, considerar la psicopatología desde el punto de vista de la mitología nos reportará también la posibilidad de observar la mitología desde otra atalaya, a través de los ojos de la psicopatología. Seznec y Wind han mostrado cómo los dioses paganos y sus mitos continuaron viviendo hasta el Renacimiento tardío. Nuestra civilización se ha vuelto continuamente hacia ellos en busca de inspiración humanística, estética y moral. No sólo los románticos lo hicieron, también Freud retornó a la mitología clásica[211].

Sin embargo, está pendiente todavía considerar la mitología desde la perspectiva abierta por la psicopatología. Los momentos de angustia, de bestialidad y posesión, los extraordinarios acontecimientos imaginales no humanos de la mitología, pueden ser iluminados de un modo nuevo a través de nuestras respectivas experiencias. La mitología puede entonces llegar a nosotros, y nosotros a ella, de una manera original, porque concierne directamente a nuestro dolor. Es más: *nuestro dolor deviene vía para adquirir un conocimiento profundo de la mitología.* Son nuestras aflicciones las que nos permiten adentrarnos en el mito. Las fantasías que emergen de nuestros complejos se convierten en la puerta de acceso a la mitología.

Esta vía señala un nuevo método para el estudio de la mitología, el *método de la fantasía.* Tal método debería ser una aproximación total y genuinamente psicológica, liberada de toda erudición y metodología académica superfluas, que sólo conducen a que la psique, compelida a fantasear exclusivamente en concordancia con los textos y los datos históricos, quede al servicio del intelecto. La «ciencia de la mitología» debe quedar, por el contrario, sometida al «arte de la memoria». La mitología como ciencia parte de que los dioses eran cosa de los griegos, de otro tiempo y de otro lenguaje, algo muerto que ya no es nuestro, que ha dicho todo lo que tenía que decir y que constituye, por consiguiente, un dogma que sólo resulta accesible a la interpretación en la medida en que se siga un método especializado, reservado al *senex* académico. De un modo opuesto, el arte de la memoria –que podemos desarrollar en nosotros mismos mediante el método de la fantasía, que incluye la imaginación activa– revela que los dioses no perte-

necen solamente a los griegos, sino que viven todavía, que hablan a través de nuestras fantasías y aflicciones, y que se muestran a través de la *dýnamis* de la imaginación. Dado que este método suscita la participación y, por ende, nuevo conocimiento (a la par que libera a las figuras divinas de sus antiguas convenciones), tiene también una función terapéutica. Entrando dentro del núcleo arquetípico divino de los complejos, podemos ser curados *de* lo que nos aflige *por* lo que nos aflige. El problema queda así redimido por su propia fantasía, ya que la fantasía hace transparente el núcleo arquetípico del complejo.

El arte de la memoria nos hace ver que la patología desempeña un papel especial en la mitología. El *Ad Herennium*, al que Frances Yates señala como la fuente principal del arte clásico de la memoria, cuando aconseja sobre la forma de disponer las imágenes para que puedan ser recordadas, sostiene que éstas se rememoran mucho mejor si son «activas *(imagines agentes)*; si les atribuimos una excepcional belleza o una singular fealdad; si adornamos algunas de ellas, por ejemplo, con coronas o con mantos púrpuras (...); o si las desfiguramos de una u otra manera, introduciendo alguna, por ejemplo, teñida en sangre o manchada de barro o embadurnada con pintura roja (...), o asignando determinados efectos cómicos a nuestras imágenes»[212]. Un pleito complicado, por ejemplo, puede ser recordado por medio de la siguiente imagen: «Colocaremos al abogado al lado del lecho del enfermo (que no es otro que el cliente), sosteniendo en su mano derecha una copa, con la izquierda unas tablillas, y con el cuarto dedo los testículos de un carnero»[213]. Los «testículos» se introducen para hacer recordar a *testes*, testigos. Este tipo de asociación –entre una idea abstracta y una imagen física sexual–, debida sólo al sonido de la palabra, se da con mucha frecuencia en lo que hoy llamamos pensamiento esquizofrénico.

Otro ejemplo a este respecto procede del siglo XIV. Un fraile inglés, John Ridevall, inventó «las imágenes invisibles de la memoria, contenidas dentro de ella, no destinadas a ser exteriorizadas, y que eran usadas para tareas mnémicas de carácter completamente prác-

tico». Ridevall describe «la imagen de una prostituta ciega, con las orejas mutiladas, voceada por un pregonero (como un criminal), con el rostro deformado y lleno de enfermedad»[214]. Esta imagen, dirigida a representar la «Idolatría», obedece las reglas, que recoge Yates, de ser «impresionantemente atroz y horrenda». Los detalles patológicos ayudan a grabar en la mente las ideas y los principios que ésta tiene que recordar.

A este respecto, el arte de la memoria remite a una regla dada por Tomás de Aquino: «Las intenciones simples y espirituales se escapan fácilmente del alma, a no ser que estén, por así decir, vinculadas a ciertas similitudes corporales»[215]. Las similitudes patológicas resultan particularmente adecuadas para entrar en las salas de la memoria; poner estos detalles extraordinariamente desagradables, cómicos o gloriosos a imágenes de personas que conocemos es todavía más útil. Pedro de Rávena nos da un ejemplo de este último principio. Su trabajo, publicado en 1491, «se convirtió en el manual sobre la memoria más universalmente conocido»[216]. Los detalles sobre la sorprendente memoria de Pedro, sobre su método para interiorizar los lugares externos en el espacio interior, así como otras muchas cosas, pueden consultarse en la obra de Yates. Quiero aquí ofrecer solamente otro ejemplo de cómo se apoya la técnica de la memoria en la personal idiosincrasia de cada individuo. Pedro utiliza la visión de una joven, Ginebra, «a la que amó en su juventud y cuya imagen estimulaba su memoria». En su variante de la imagen del pleito arriba mencionada, ella aparece y hace jirones el testamento. Yates dice al respecto: «Nos sentimos desconcertados, pues resulta difícil entender por qué una imagen tal, aun en el caso de que Ginebra fuera una muchacha destructiva, puede ayudar a Pedro a recordar». Pero nosotros sabemos, por la práctica analítica de la imaginación activa, el poder que tienen las figuras del ánima y su papel como *imagines agentes*.

Yates sugiere la hipótesis de que el arte de la memoria podría ser una explicación del amor medieval por lo grotesco. Quizás las extrañas figuras que decoran los manuscritos medievales y pueblan el arte medieval sean el reflejo no tanto de una «psicología

torturada»[217] cuanto de los métodos usados para preservar una consciencia imaginativa, para ayudar al yo imaginal a mantener en orden la mitología del alma. Sea como fuere, el hecho es que la psicología torturada y la reminiscencia van juntas; el camino para recordar lo imaginal parece encontrarse en los complejos, que conmocionan la psique del mismo modo que el alma de Pedro de Rávena se conmovía por la imagen de su complejo de Ginebra.

Las reglas para ordenar lo imaginal, de tal forma que las imágenes tengan «movimientos ridículos, gestos sorprendentes»[218], son muy similares a la dinámica de lo que hoy llamamos psicopatología. ¿Son esos detalles exagerados y raros –«cosas especialmente hermosas o llamativamente espantosas»[219]– tan sólo ayudas de la recordación? Y aunque lo grotesco, lo obsceno y lo horripilante se introduzcan únicamente como estímulos, no por ello dejan de mostrar el grado de profundidad y la potencia con que lo patognomónico despierta lo imaginal.

Como todo esto es todavía un modo completamente nuevo de considerar el campo de la psicopatología, sólo podemos extraer algunas conclusiones generales. Primera: los detalles patológicos concretos son una parte inherente de las figuras de la fantasía; si esos detalles no están presentes originalmente en el mitema, la imagen incorpora «expresiones agudizadas», distorsiones patológicas, que llevan lo patológico a lo mítico. Segunda: la manera más elemental y primordial de ver dentro de estas figuras, el camino preferente de entrada en lo imaginal y en lo mítico, lo constituyen las «expresiones agudizadas» de la patología personalizada. Tercera: el hecho de que una memoria o una fantasía sea «torturada», exagerada u obscena, no implica que necesite terapia. Las figuras estrafalarias y excéntricas que emergen de nuestros complejos no indican necesariamente que algo haya ido mal y que el yo deba enderezarlo. Esas formas son dinámicas; sus detalles patológicos son un aguijón para la vivacidad y la perspicacia. Son los agentes activos de la imaginación, su vanguardia, aquello que conduce a intuiciones psicológicas más profundas. El campo entero de la psicología profunda se originó a partir de la psicopatología; la consciencia

psicológica moderna tomó carta de naturaleza a partir de las disparatadas distorsiones mostradas a Freud por Charcot y de las observadas por Jung en el Burghölzli. Toda fantasía activada por cualquier complejo es un ejemplo de la psicología naturalmente «torturada» del alma, al igual que todo mito muestra distorsiones patológicas específicas.

«Distorsión», «tortura», «tormento», son todas palabras que pertenecen a la naturaleza tortuosa de la psique, a su complejidad, considerada por Jung el fundamento de la vida psíquica. Nuestros complejos son un retorcimiento de opuestos que van de consuno. Etimológicamente, las palabras *twist*, «torcer», *wrestle*, «luchar cuerpo a cuerpo», *wreath*, «guirnalda» y *writhing*, «retorcimiento» (el retorcimiento provocado por el tormento), proceden de la misma familia. En el alma nos hallamos retorcidos, porque el alma es, por naturaleza y necesidad, de condición tortuosa. No podemos ser explanados, explicados, ni tampoco desenredados. La distorsión psicopatológica es la condición primaria inherente a nuestra complejidad, es la trenzada corona de espinas, y también la guirnalda de laurel, que hemos de portar para siempre en nuestro deambular por el tortuoso sendero de un laberinto sin salida. Porque, como dijo Jung, los complejos son la vida en sí misma; librarse de los complejos equivale a librarse de la vida.

Llegados a este punto, parecería necesario que nos remitiéramos a algunos ejemplos significativos. Pero resulta que todo mito es un ejemplo. Piénsese en los detalles patológicos que se encuentran en las historias de Perséfone, de Hércules, de Dioniso o de Apolo. La mitología clásica es, en cierta medida, un libro de texto de patopsicología; está todo allí, si la leemos bajo esta luz. La psicología profunda, de hecho, se inicia con la intuición fundamental de Freud de que lo mítico y lo pático están estrechamente unidos. Freud propuso este nexo con su modelo edípico. Los arquetipos de Jung son, cada uno dentro de su específica configuración, ejemplos de la interacción entre mito y comportamiento. Tomemos, por ejemplo, la perra, el amargor, la sal y la lunaridad presentes en el estudio alquímico de la Luna[220]. El relato de Psique y Eros es un

ejemplo de mitopatopsicología. La figura del *senex-puer*, examinada por mí en otro lugar, presenta lo negativo y lo patológico dentro de la misma configuración de lo mítico. Hemos visto la forma en que lo mítico permite conocer lo pático. Hemos visto que, por ejemplo, el sufrimiento de la psique se halla contenido en la fábula de Eros y Psique; que Perséfone y Eleusis hablan sobre violación; y que el estudio de Saturno nos dice tanto acerca de la depresión y sus posibilidades como la depresión nos dice acerca de Saturno.

No, en realidad no necesitamos ningún ejemplo. Lo que nos hace falta es claridad acerca de los principios fundamentales. Tenemos necesidad de una forma nueva de mirar, imaginativa, que surja desde dentro de lo imaginal mismo, de modo que todo lo que veamos quede convertido en ejemplo. Bajo esa nueva mirada, nos experimentaremos a nosotros mismos a través de la tercera facultad de la psique, a través de la consciencia del yo imaginal, a la que no son extrañas ni la imaginación ni sus fantasías. Con ello, el Yo convencional y sus puntos de vista usuales devendrían objetos de esta nueva consciencia. Podríamos entonces ver a través de nuestro Yo habitual, ver los mitos que operan en él y que han conducido a la creación de la llamada psicología del Yo y de su correspondiente psicopatología. Y podríamos, de paso, sentirnos menos amenazados por lo grotesco, lo horrible, lo obsceno, puesto que, desde la perspectiva imaginal, lo raro sería simplemente un componente más del conjunto total.

De esta suerte, nuestra noción de intuición psicológica cambiaría. Intuición no significaría más traducción, no significaría más la reformulación del discurso imaginal en lenguaje psicológico, principalmente a través de la comprensión de nuestras fantasías, de la interpretación de nuestros sueños. Debería dejarse que la intuición contenida dentro de la fantasía apareciera por sí sola, que se expresara con su discurso «intrínsecamente inteligible»[221]. Porque, por más que queramos, no podemos producir intuiciones con la razón y la voluntad. Se necesita imprescindiblemente algo imaginativo. Los productos de la fantasía han de ser intuidos sobre un

trasfondo imaginativo, han de ser transformados en imaginación. (La transformación de la fantasía en imaginación se corresponde con el desarrollo del ánima, como se vio en la primera parte.) Ese trasfondo imaginativo viene dado por la *memoria*, concebida como una especie de luz natural que proporciona una consciencia acerca de la fantasía desde principios diferentes de los derivados del esfuerzo de la voluntad o de las interpretaciones del entendimiento. El yo imaginal refleja este trasfondo imaginativo y este tipo de consciencia. Dicho yo es distinto del Yo cartesiano, basado en el *cogito*, y también del Yo de la voluntad, que tan familiares se nos han hecho.

De la misma manera que no necesitamos de nuevos ejemplos para reimaginar la psicopatología, tampoco necesitamos nuevas clasificaciones psicopatológicas ni nuevas explicaciones. La búsqueda de explicaciones es también un problema que sólo pertenece al ámbito del entendimiento. Lo imaginal no explica; los mitos no son explicaciones. Están ligados a acontecimientos rituales; son historias, como lo son nuestras fantasías, que nos abocan a participar en los fenómenos sobre los que hablan, de tal forma que la necesidad de explicación se desvanece. El mito nos implica y, al mismo tiempo, mediante su precisión ritual, nos libera. Por consiguiente, como no tenemos necesidad ni de nuevos ejemplos ni de nuevos sistemas, podemos continuar haciendo uso de los viejos.

Se puede mantener el viejo lenguaje, pero *no se puede seguir creyéndolo* de la misma manera que antes. Los *nomina* deben pasar a ser objetos de nuevas intuiciones. Alejándonos de la posición de la consciencia, llegamos a un nominalismo radical y podemos empezar a adentrarnos intuitivamente en el viejo lenguaje diagnóstico pertrechados con una nueva visión imaginativa. Vemos así lo considerado factual desde lo arquetípico. Lo arquetípico ha proporcionado una perspectiva para el estudio de otros campos y de otros períodos. Nosotros vamos a usar ahora esa misma perspectiva para ver cómo actúan los factores míticos en nuestro campo y en el presente, es decir, en la psicología actual. Adentrándonos intuiti-

vamente en este lenguaje psicológico, conseguimos una visión profunda, una visión penetrante *(Durchschau)*, logramos ver su interior y, desde su interior, percibimos la fantasía, el potencial imaginal, de esa concatenación de maneras en las que las cosas han acaecido, es decir, de eso que hemos dado en llamar síndrome.

No necesitamos descartar los *nomina* de la psicopatología, como imploran los operacionistas, los existencialistas y los pragmatistas radicales. No hay necesidad de que sean revisados y retraducidos a un nuevo lenguaje actualizado. Ni el rechazo ni la revisión son necesarios, porque las categorías de la psicopatología no son meramente *nomina*.

Un campo debe tener su propio lenguaje. De hecho, un campo es su lenguaje; se define a sí mismo a través de su particular juego lingüístico. La psicología necesitaba una manera de hablar que fuera adecuada al peculiar reino que estaba descubriendo. «Elaborar», «representar», «constelar», «integrar», todas esas invenciones de la psicoterapia surgieron en respuesta a la necesidad que tuvo la psique de hablar acerca de unos acontecimientos para los que no había términos disponibles. Pero no podemos prescindir de esos términos que hemos criticado, ya que desempeñan una función dentro de la psique misma. Posibilitan que ésta se haga presente mediante un juego de fichas simbólicas que fueron acuñadas a medida que se iba produciendo el crecimiento de la consciencia psicológica moderna. No son los términos en sí lo que desaprobamos, sino la relación literalista de la psicología con ellos, su creencia en que esas palabras se refieren directamente a cosas. Antes al contrario, creemos que las palabras se refieren a un juego llamado «psicopatología» y que tienen sentido sólo dentro de dicha fantasía.

El lenguaje psiquiátrico tiene, con todos sus defectos, dos virtudes destacables. En primer lugar, aquellos hombres decimonónicos estaban sinceramente interesados en trazar un mapa de la mente y en curar la enfermedad. El que la enfermedad exista o no tal y como ellos la concibieron, el que sus límites se encuentren más acá o más allá, o el que, como también pudiera ser, no exista

incluso enfermedad en absoluto, no supone que su búsqueda y sus logros tengan que ser olvidados. Deshacerse del pasado sólo conduce a crear una nueva laguna. Es mejor mantener los crasos errores heredados del pasado que no tener historia, que aferrarnos a esa vacua ilusión de la *tabula rasa*, de lo nuevo, de lo actual. La historia indigesta no hará sino repetirse, agriada.

En segundo lugar, nuestros predecesores fueron agudos observadores. Su lenguaje equivocado deriva de un tipo de consciencia que todos, más o menos, compartimos, y sus descripciones también pertenecen a la fenomenología de la psique. Esto hace que sus términos puedan ser salvados si los despojamos de su pomposa y rígida autoridad diagnóstica. Tan sólo tenemos que pulir su contexto decimonónico y considerarlos como precisas fantasías verbales que reflejan algunos detalles del comportamiento psíquico. No tienen que asumirse como «realidades» de la «enfermedad mental» o como, en el sentido positivista, condiciones factuales. Son nombres que pueden ser reutilizados en función del espíritu de nuestro siglo.

Los *nomina* son meras invenciones tomadas del aire y el aire es sólo fantasía. Por eso, los *nomina* son también expresiones de la imaginación mítica; o, como quedó dicho anteriormente, la psicopatología es un sistema mítico de la razón. En cuanto tal, los *nomina* de la psicopatología son también expresiones arquetípicas. La razón de la Ilustración consideró la fantasía como un fin en sí mismo, la racionalizó y la esclerotizó al separarla de su raíz mítica. En consecuencia, el sistema que desarrolló la razón fue dogmático, basado en meras descripciones y, por tanto, completamente vacío. Sin embargo, hubo una fantasía dinámica en la creación de la psicopatología que no podemos pasar por alto. Desafortunadamente, tuvo una corta duración y quedó identificada con la forma de ese período. Pero el tipo de fantasías –tanto del paciente como del médico– que hicieron posible el lenguaje de la psicopatología no han cesado. Esas «locas» manifestaciones continúan, por obligación mítica. Siguen surgiendo desde las raíces arquetípicas, aun cuando la razón vea en la fantasía primeramente una patología y

la nombre como tal, perpetuando con ello la propia fantasía racional, que ella toma tan literalmente. Pero como las fantasías no han remitido, nosotros no hemos dejado de imaginarlas y de intuirlas, a ellas y a su lenguaje, en modos siempre nuevos.

La imaginación puede dotar de nueva vida a los viejos términos; reimaginando la psicopatología, recreamos ese lenguaje *restituyendo a los nomina su sustancia arquetípica.* Los términos, de este modo, pierden su nominalismo puramente descriptivo. Dejan de ser sólo «opiniones» empíricas para convertirse en «vías de verdad», en conceptos como metáforas. Al saturarse los términos de significado mítico, los dos modos de descripción se aproximan. Si «masoquismo», «depresión», «pánico suicida», «histeria» y «violación» pertenecen a momentos precisos del comportamiento y sentimiento míticos, y son arquetípicamente necesarios para su expresión, entonces tienen una base *a priori* real en la realidad psíquica. De esta forma, los *nomina* del viejo lenguaje cambian su estatuto ontológico. Los *nomina* de la psicopatología también tienen su *esse in anima,* el cual les viene dado mediante los mitos de los que esos modelos de conducta y sentimiento son componentes necesarios.

Reflexiones concluyentes: el discurso del alma

En este ensayo, oculta bajo el cúmulo de datos recogidos compulsivamente y disimulada bajo su tono retórico y polémico, subyace una urgente necesidad. Dicha urgencia –que me complace pensar como proveniente del alma misma, cuyas emociones solicitan al psicólogo que se acuerde de la psique– gira en torno a una serie de preguntas: ¿Qué puesto ocupa la psique en la psicología? ¿Representan sus afirmaciones al alma, la evocan? ¿Reflejan sus descripciones a Psique, a quien dedicamos gran parte del ensayo anterior? ¿Ha tocado Eros la psicología con gozo y pasión, a fin de que ésta, a su vez, se convierta en lugar del hacer alma?

La psicología, en tanto disciplina que toma su nombre de Psique, tiene una obligación especial para con el alma. El psicólogo debería ser un guardián de la gran reserva natural de la memoria y de sus innumerables tesoros. Pero el psicólogo decimonónico (y lo decimonónico es un estilo mental que desborda los límites del siglo pasado) ha arrasado esta área del alma con sus incursiones y sus carteles indicadores. Mientras que otros investigadores de la época corrompían lo arcaico, lo natural y lo mítico del mundo externo, la psicología hacía lo mismo con lo arcaico, lo natural y lo mítico del mundo interno. La psicología profunda, con su tendencia terapéutica, tiene también su parte de responsabilidad a este respecto, pues comparte las actitudes genéricas del XIX. Siguiendo dichas actitudes, dio nombre con un sesgo patológico a los animales de la imaginación. Inventamos así la psicopatología y, con ella, etiquetamos la *memoria* de manicomio. Inventamos los